cedîde" veya "ed-deşîşetü'l-Murâdiyye" adı verildi. III. Mehmed'in de Mısır vilâyetlerinde bazı köyleri deşîşeye vakfettiği bilinmektedir. Ancak XVII. yüzyılın başlarından itibaren Mısır, Şam ve Halep'teki vakıfların bozulması Haremeyn deşîşesini de etkiledi. Bu dönemde deşîşe vakıflarında vakfedenin şartlarına aykırı birçok uygulama ortaya çıktı. Bazı mücâvir devlet adamlarına deşîşe mahsullerinden tahsisat ayrıldığı gibi kira yoluyla işletilen deşîşe köyleri iltizam olarak bazı kişilere verildi. Buna rağmen deşîşe buğdaylarının XX. yüzyılın başlarına kadar Haremeyn fukarasına gönderilmesine devam edilmiştir.

Osmanlılar döneminde deşîşeye vakfedilen köyler çoğalınca bütün deşîşe vakıflarını idare etmek üzere bir nâzır tayin edildi. Daha önce Mısır'ın vakıf işleriyle birlikte deşîşenin idaresi "nâzırü'n-nüzzâr" tarafından görülüyordu. Deşîşe Nâzırlığı'nın ne zaman ihdas edildiği kesin olarak bilinmemekteyse de bunun XVI. yüzyılın ikinci yarısında olduğu söylenebilir.

Deşîşe nâzırı Mısır, Şam ve Halep'te bulunan deşîşe vakıflarının reisi sayılırdı. Nâzır, genellikle Haremeyn işlerinde tecrübesi olan Mısır emîrü'l-haccı, Mekke ve Medine şeyhülharemleri gibi devlet adamlarından veya Mısır beylerinden seçilip hükümet tarafından tayin edilirdi. Bu tayin Mısır beylerbeyine de bildirilir, tayin beratı seçilen nâzıra gönderilirdi. XVI. yüzyılın sonlarında Deşîşe nâzırı iltizam yoluyla tayin edilmeye başlandı. 994'te (1586) bir Deşîşe nâzırı iki yıl içerisinde 32.600 erdeb buğdayı teslim etmek şartıyla göreve getirilmiş, beratında iltizamını yerine getirmezse mâzul sayılacağı belirtilmişti.

Deşîşe köylerinin bütün idaresi Deşîşe nâzırına bırakıldığı için Mısır beyleri (kâşif), idarî bölge ve vilâyetleri içinde bulunan deşîşe köylerinin işlerine karışamazlardı. Deşîşe köyleri borcu olmayan emin kişilere kira ile verilirdi. Bunlar nâzırın İstanbul'a arzıyla vilâyetlerinin bazı ileri gelenleri arasından tayin edilirdi. Deşîşe köy eminlerinin faaliyetlerini kontrol altında tutan ve ziraata açık toprakların durumunu sürekli gözetleyen Deşîşe nâzırı, Aşağı ve Yukarı Mısır'dan Bulak Limanı'na yirmi gemiyle gelen deşîşe mahsullerini vakıf şartlarına göre ve şer'î kararla tahsil ederdi. Dımaşk ve Halep'teki deşîşe eminleri ise mahsullerini zamanında eksiksiz olarak Mısır'a götürüp Deşîşe nâzırına kadı vasıtasıyla teslim ederlerdi. Daha sonra deşîşenin bütün buğdayları Süveyş İskelesi'ne sevkedilip Mısır beylerbeyi ve kadısının huzurunda gemi reislerine verilirdi. Bu şekilde toplanan mahsul gemilerle Cidde'ye nakledilir, Cidde beyi gemi reislerinin elindeki muhasebe defterlerini kontrol ederek mahsulü ambara koyar ve gemi reisinin eline bir belge verirdi; daha sonra da ambardaki hububatı deşîşe mutfaklarına gönderirdi. Mekke ve Medine'de bulunan bu mutfaklarda ve imaretlerde deşîşe pişirilerek fakirlere dağıtılırdı.

Deşîşe nâzırı vakıfların muhafaza ve bakımından, hububatın eksiksiz olarak tahsili ve zamanında temininden, buğdayın temiz bir şekilde tesliminden sorumluydu. Yeni bir nâzır göreve başladığında eski nâzırın hesapları tasfiye edilir, herhangi bir borç veya zimmet varsa derhal tahsiline çalışılırdı. Bu iş bir devlet görevlisi (çavuş) ve kadı nezâretinde yapılırdı. Fakat giderek deşîşe mahsulleriyle ilgili gerek nâzırların gerekse eminlerin suistimallerinin görülmesi üzerine 1581'den itibaren deşîşe muhasebelerinin, beylerbeyinin nezâreti altında Mısır vilâyeti defterdarı tarafından Mısır Divanı'nda kontrol edilmesine başlandı.

Deşîşe nâzırlarının görevleri arasında, vakıf borçlarının tahsili yanında kâşif ve devâtdâr*ların deşîşe köylerine vâki olabilecek tecavüzlerini önleme ve diğer önemli hususlarla birlikte bunları "kazâyâ defteri"ne kaydederek doğrudan doğruya İstanbul'a gönderme işi de bulunuyordu. Böyle bir durumda mesele Dîvân-ı Hümâyun'da görüşülür, alınan kararlar Mısır beylerbeyi, kadısı ve defterdarına bildirilirdi. XVI. yüzyılın sonlarında Haremeyn'in bütün vakıflarının idaresi Dârüssaâde ağalarına bırakılınca Deşîşe nâzırı arzı gereken meseleleri onun vasıtasıyla bildirmeye başladı, böylece doğrudan merkezle irtibatı kesilmiş oldu.

Nâzırın beratı üç yıla kadar yenilenebilirdi. Hizmette kusuru görülürse azledilir, deşîşe ile bütün ilişkisi kesilirdi. Mısır'ın sancak beylerinden seçilen nâzırlar seferlere katılmaları durumunda yerlerine bir nâib bırakırlardı. Deşîşe nâzırının yanında bir kethüdâ, bir kâtip, bir hazinedar ve birkaç hademe görev yapardı. Mısır'da ve Haremeyn'de deşîşe işleriyle meşgul olanlar maaşlarını cerâye*den, hayvanlarının yemlerini ise deşîşe hâsılâtından alırlardı.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-ʿArab, "cşş" md.; Müslim, "Mesâcid", 265; Ebû Dâvûd, "Edeb", 95; BA, *MD*, nr. 4, s. 147, 312, 485; nr. 12, s. 233; nr. 43, s. 230; nr. 46, s. 133; nr. 51, s. 14, 15; nr. 53, s. 158; nr. 58, s. 280; nr. 60, s. 293-294; nr. 61, s. 108, 109, 110; nr. 70, s. 34; nr. 72, s. 211; nr. 73, s. 8; nr. 74, s. 250; nr. 75, s. 121; nr. 78, s. 743; BA, KK, nr. 90, s. 340, 352, 986; nr. 154, s. 107; nr. 155, s. 25; nr. 246, s. 3, 21, 39; nr. 255, s. 115; BA, *Mühimme Zeyli*, nr. 5, s. 75; BA, *MAD*, nr. 16.182, s. 57; Abdülkerîm el-Kutbî, *İʿlâmü'l-ʿulemâʾi'l-aʿlâm bi-binâʾi'l-Mescidi'l-Ḥarâm* (nşr. Ahmed Muhammed Cemâl v.dğr.), Cidde 1402/1982, s. 106, 109, 129, 146, 148, 151; Dahlân, *Ḫulâṣatü'l-kelâm fî beyâni ümerâʾi'l-beledi'l-Ḥarâm*, Kahire 1305, s. 11-13; İbrâhim Rifat Paşa, *Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn*, II, 309-311; Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerreme Emirleri*, Ankara 1972, s. 14; Ahmed es-Sibâî, *Târîḫu Mekke*, Mekke 1984, s. 462-463; S. J. Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt 1517-1798*, Princeton 1962, s. 269-270; Muhammed Ahmed Dehmân, *Muʿcemü'l-elfâẓi't-târîḫiyye fi'l-ʿaṣri'l-Memlûkî*, Şam 1990, s. 75; Seyyid Muhammed es-Seyyid, *XVI. Asırda Mısır Eyaleti*, İstanbul 1990, s. 238, 268.


SEYYİD MUHAMMED ES-SEYYİD

DETERMİNİZM

Kâinatta olup biten her hadisenin maddî veya mânevî sebeplerin zorunlu sonucu olduğunu ileri süren felsefî doktrin.

Sebep kavramının metafizik, kozmoloji, epistemoloji ve ahlâk bahislerini içine alacak şekilde bir zorunluluk fikri çerçevesinde yorumlanışından doğan determinizm fikri, felsefe tarihi boyunca canlılığını korumuş en belirgin tartışma konularından biri olup İslâm düşünce tarihinde genel olarak **illiyyet**, Batı felsefesinde de **causalité** terimiyle ifade edilen sebeplilik fikriyle yakından ilgilidir. Ancak determinizm, sebebin sonucu zorunlu olarak belirlediği veya gerektirdiği, yani sebep ile sonuç arasındaki bağın zorunlu olduğu düşüncesine dayanmakta ve bu düşünce her hadisenin bir sebebi olduğu şeklinde ifade edilen illiyyet fikrini bir ilke haline getirmektedir. Latince **determinatio** (tayin, belirleme) kelimesinden Batı dillerine geçen determinizmin klasik İslâm düşüncesinde teknik karşılığı olmamakla birlikte bu modern terimin muhtevası, İslâm düşünce geleneğinde sebep ve illet kavramları etrafında gelişen tartışmalarda ifadesi-

ni bulmuştur. Osmanlı Türkçesi'nde determinizm yerine, onun belirttiği zorunluluk fikrini vurgulayacak şekilde **îcâbiyye, vücûbiyye, zarûriyye** kelimeleri kullanılmıştır (İsmail Fennî, "déterminisme" md.). Günümüz Arapçası'nda ise determinizm karşılığında **hatmiyye** terimi kullanılmaktadır. Bu terim tamamıyla moderndir ve klasik terminolojide yer almamaktadır (Cemîl Salîbâ, I, 14, 442-443).

Metafizika adlı eserinin birinci kitabı boyunca kendisinden önceki filozofların sebeplilik fikriyle ilgili düşüncelerini özetlerken bunları belirsiz ve yetersiz olduğu gerekçesiyle eleştiren Aristo, özellikle fizik kâinatı "arkhe"ye yani tek sebebe indirgemeye çalışan Sokrat öncesi düşünceleri kabul etmemiş ve dört sebep teorisi olarak bilinen modeli ortaya koymuştur. Ayrıntılı şekilde *Fizika* adlı eserinin ikinci kitabının yedinci faslında ele aldığı bu teorisinde Aristo âlemdeki hadiselerin maddî, formel, etken ve gâî olmak üzere dört sebeple meydana geldiğini ileri sürmüştür. Bu teoriye göre meselâ mermer bir heykelin meydana getirilişinde mermer blok maddî sebep, heykelin biçimi formel sebep, heykeltraş etken sebep, o heykelin ne maksatla yapıldığı ise gâî sebeptir. Bu düşünüşle maddî âlemdeki hadiseleri açıklamak için sebep fikrine müracaat zorunlu hale geldiği gibi Sokrat öncesi filozofların "arkhe" anlayışına bağlı olarak kâinatı yalnızca maddî veya formel sebeplerle açıklama girişiminin yetersizliği de vurgulanmış olmaktadır. Ayrıca Aristo, bir şeyin hakikatini bilmeyi o şeyin sebebini bilmekle aynı tutarak ilmin elde edilme imkânını sebeplerin bilgisine bağlamıştır (Kaya, s. 214-215). Tabiatıyla bu sebepler, kozmolojide yatay boyutu oluşturan fizik plandaki yakın sebeplerdir. Bu sebeplilik fikri dikey planda âlemdeki hareket ve nizamı ezelî, sabit ve metafizik bir muharrike bağlar ki o da Tanrı'dır.

Bu fikirler, Eflâtun'un "mutlak hayır idesi" olan Tanrı (Demiurgos) fikriyle (*Timaios*, 29[e]-30[a]) birleştirilmiş olarak Yeni Eflâtuncu metinler aracılığıyla İslâm dünyasında tanınmış ve yeniden yorumlanmıştır. Meselâ yanlışlıkla Aristo'ya nisbet edilen, Yeni Eflâtuncu filozof Proclus'a ait *el-Ḫayrü'l-maḥż* adlı metinde görüldüğü üzere (Abdurrahman Bedevî, s. 3-33) ilk illet veya sebep (el-illetü'l-ûlâ) olarak düşünülen Tanrı ile ikinci derecede sebepler arasındaki metafizik bir determinizme götürücü ilişki, İslâm filozoflarının sıklıkla işlediği konular arasındadır. Buradaki yaklaşıma göre sebepli varlık (ma'lûl) ancak ilk illet ile var olmaya devam edebilir. Aracı sebepler sebepli varlıktan ayrılsa da var oluş planında ilk illet ondan ayrılmaz. Çünkü ilk illet sebebin sebebidir. Dolayısıyla ilk illet, bir şeyin yakın ve görünür fizikî sebebinden daha güçlü, uzak yani en yüce ve gerçek anlamda metafizik bir sebeptir.

Bu ve benzeri metinleri yakından tanıyan müslüman filozoflar da bütün âlemi zorunlu bir illiyyet zinciriyle ilk illetten ezelden beri sudûr etmekte olan küllî bir sistem olarak tasarlama eğiliminde olmuşlardır. Bu tasarıların ilk sistemli ifadesi Fârâbî'de sudûr teorisi şeklinde tezahür etmiştir. Ancak daha önce geleneksel İslâm inancına uygun olarak yoktan yaratma doktrinini benimseyen Ya'kūb b. İshak el-Kindî, fâil sebep kavramı üzerinde yoğun şekilde durarak hakiki fâilin Allah olduğunu, yakın sebeplerin ise ancak mecazen fâil sebep sayılabileceğini ileri sürmüştür. Bu filozofa göre hakiki fâil, eşyayı yok iken var etme fiiline sahip olan fâildir. O hiçbir şeyden müteessir olmaz, yani herhangi bir dış sebebin sonucundan etkilenmez. Buna mukabil yaratılmış olanlar gerçek fâil karşısında edilgen (münfail) olduklarından bağımsız birer fâil olarak birbirlerine etki edemezler (*Resâ'il*, s. 182-184). Aristo'nun dört sebebini unsuriyye (maddî), sûriyye (formel), fâile (etken) ve temâmiyye (gâî) terimleriyle ifade eden filozofa göre bu sebepler oluş ve bozuluşa tâbi olan her şeyin bağlı bulunduğu sebeplerdir. Ancak buradaki asıl dikkat çekici metafizik konu fâil sebeple ilgilidir. Maddî sebep sonuç olarak oluş ve bozuluşun konusunu teşkil eder. Formel sebep de maddeye iliştiğinde oluşa, ondan ayrıldığında bozuluşa yol açar. Burada önemli olan, yakın veya uzak oluş itibariyle fâil sebep ve onunla birlikte düşünülen gâî sebeptir. Kindî'ye göre oluş ve bozuluşun uzak sebebi illet-i ûlâ yani Allah, yakın sebebi ise gök kürelerinin (felekler) yeryüzüne nisbetleri ölçüsünde ve Allah'ın iradesine bağlı olan hareketleridir. Bu hareketler ay altı âlemindeki unsurlarda ısı değişikliklerine yol açarak onların değişimi kabul etmesini sağlar. Bu kürelerin kendileri, dönüş hızları, uzaklık ve yakınlıkları değişimin farklılaşmasının sebebi olmaktadır. Kürelerin etki alanı insan bedenini, cinsleri, ahlâkı, âdetleri, iradeyi, mizacı, hatta devletlerin doğuş ve yıkılışlarını etkileyecek bir genişliğe sahiptir. Kindî'deki astrolojik ilgilerin kaynağı olan bu fikirler kozmolojik bir determinizme dayandırılmakta, ancak âlemdeki bütün sebeplilik zinciri Allah'ın yaratıcı iradesine bağlanmaktadır (*a.g.e.*, s. 214-237).

Gök cisimlerine ait hareketin oluş ve bozuluşu belirlemesi konusunda Fârâbî de benzer fikirlere sahiptir. Fizik bir determinizm şeklinde tasvir edilen bu sistem basittir, zira o tabiattaki değişiklikleri temelde ısı değişikliklerine bağlar. Ancak cisimlerin etkilenme seviyeleri, zaman ve çevre faktörleri, cisimler arası etkileşim gibi faktörlerin de hesaba katılması gerekir. Fârâbî'ye göre gök cisimlerinin hız ve konumlarını, etki altındaki cisimlerin özelliklerini ve çevresinden aldığı öteki etkilerle birlikte etkilenme seviyelerini ve nihayet soğuk su ve buhar gibi tabiî ve hâricî engelleyicileri hesap etmek suretiyle gelecekteki değişiklikler hakkında ilmî tahminlerde bulunmak mümkündür. Bu araştırma, sonuçta kesinlik ihtimali yüksek bir bilgi sağlar. Gözlem ve deney birikimi arttıkça bu ihtimal de giderek yükselir. Kindî'nin daha önce astrolojik çerçevede değerlendirdiği bu geleceği öngörme çabası, Fârâbî'de bugünün bilim felsefesinde "prediksiyon" olarak anılan ilmî tahmin yönünde yeniden ele alınmış ve astrolojik karakterli bir determinizm anlayışı reddedilerek astronomi ilminin kavramlarıyla temellendirilmiş bir fizikî determinizm ortaya konmuştur (Fârâbî, *en-Nüket*, s. 80-83).

Fârâbî'nin ortaya koyduğu sudûr teorisi, onun sebeplilik hakkındaki düşüncelerinin temelini teşkil eder. Cismanî âlemdeki cisim ve arazların varlığını oluşturan ilkeleri yukarıdan aşağıya doğru üç varlık mertebesi içinde düşünen Fârâbî ilk mertebeye "es-sebebü'l-evvel" dediği Tanrı'yı koyar. İkinci mertebede ise ikinci derece sebepler yer alır; bunlar sudûr safhalarında birbirinden doğan ve nihayet faal akılda son bulan gök kürelerinin akıllarıdır. İlk sebep ile ikinci sebepler kesinlikle gayri cismanîdirler ve cisimde bulunmazlar. İkinci sebepler, İslâm'da mevcut melek kavramının felsefî terminolojideki karşılıkları durumundadır. Sudûr sürecinde ilk sebep olan Tanrı ikinci derecedeki ilkelerin yakın sebebidir. İkinciler yani semavî akıl-

lar ise semavî cisimlerin var oluş sebebidir. Bu ikincilerin her birinden gök cisimlerinin her birinin varlığı zorunlu olarak sâdır olur. Ay altı âlemindeki fizikî değişikliklerin sebebi de faal akıl ile gezegenlerin hareketleridir. Kendileri cisim olmadığı halde cisimde bulunan ilkeler ise nefis, sûret ve ilk maddedir (heyûlâ). Nefis düşünen canlılarda düşünme, arzu, hayal ve duyu fonksiyonlarının ilkesiyken düşünmeyen canlılarda hayvanî ve nebâtî seviyedeki fonksiyonların ilkesi olur. Semavî cisimler bakımından ise nefis canlılık, hareket ve akıl olmak üzere üç yönlü bir ilkeyi ifade eder. Madde ve sûrete gelince, onlar tabii cisimlerin oluşmasındaki maddî ve formel sebepleri oluşturur. Bu sudûr ve sebeplilik zinciri içinde vurgulanması gereken şey zorunluluk fikridir. Fârâbî tarafından ayrıntılarıyla ortaya konan varlık zincirinde Tanrı'nın varlığı sebepsizdir. Ondan başka her şey ise sebepli olarak varlık kazanır. Sudûr süreci zorunlu bir sebeplilik fikrine bağlandığı için sistem ilâhî iradenin geri plana itildiği hissini vermekte ve evrensel determinizm kavramına yaklaşılmaktadır (*Ârâ'ü ehli'l-medîneti'l-fâżıla*, s. 37-38; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 31-34). Fârâbî'ye göre varlıkların Allah'tan sudûr etmesi, O'nun bizimkine benzer bir iradesiyle (kasd) vuku bulmamakla birlikte bilgi ve rızâsından bağımsız mekanik kurallara göre vuku bulmuş da değildir. Şu halde eşyanın O'ndan zuhuru O'nun bizâtihi alîm oluşu sebebiyledir (*ʿUyûnü'l-mesâ'il*, s. 67-68). Bu açıklamalar Fârâbî'nin, determinist görüşle her şeyi ilâhî iradeye bağlayan telakki arasında tam vuzuha kavuşmamış bir mevkide bulunduğunu göstermektedir. Filozof, fizik dünyada fiil ve tesirlerin sanıldığı gibi mutlak anlamda zorunlu olmadığını, ateşte yakıcılığın, suda ıslaklığın, buzda soğutma etkisinin asla kesintiye uğramayan bir determinizm kanunuyla oluşmaktan ziyade "çoğunlukla mümkün" (el-mümkin ale'l-ekser) olduğunu belirtmektedir. Esasen gözlem ve deneylerimize konu olan olaylar da bunlardır. Kesinlik ihtimalinin daha da düştüğü "eşit derecede mümkün" (el-mümkin ale't-tesâvî) ve "nâdiren mümkün" (el-mümkin fi'n-nedre) durumlarında ilmî tahmin gücü de zayıflar. Ancak Fârâbî'nin imkân fikrini temellendirirken gösterdiği gerekçe, bir fiil ve etkinin meydana gelebilmesi için etkili bir fâil ile edilgen bir alıcının bir araya gelmesi gerektiğidir. Eğer bu gerçekleşmezse, meselâ ateş bulunur da yanıcı madde olmazsa yahut bu unsurların birleşmesi engellenirse yanma olayı meydana gelmez. Ayrıca tesir yoğunluğu ve etkilenme yatkınlığı ne kadar yüksek olursa doğan etki o kadar güçlü olur. Şu halde bazı faktörler, sebep-sonuç arasındaki bağı zorunlu olmaktan çıkarıcı engeller oluşturabilmektedir. Fârâbî tabiat kanunlarını zorunlu olmaktan çıkarıp mümkün kılarken yalnızca determinizmin gerçekleşmesi için yeterli şartları tartışmaktadır. Ayrıca filozofa göre tesadüfî (ittifâkī) olaylar sebebi bilinmediği için tesadüfîdir ve onların sebeplerini açıklayabilmek genellikle insan bilgisinin sınırları dışında kalır. İnsanın sebeplerini araştırabileceği olaylar gök cisimlerinin etkisiyle meydana gelen değişmelerdir. Bunun ötesinde bazı olayların sebebinin bilinmeyişi de insanın iyiliğinedir. Aksi takdirde aşırı stres veya aşırı beklentiler insan yaşantısını alt üst ederdi (*en-Nüket*, s. 79-80).

İhvân-ı Safâ'nın *Resâ'il*'inde, "bir şeyin var olmasını gerektiren sebep" olarak tarif edilen illet kavramı etrafında esas itibariyle dört sebep teorisine dayalı açıklamalarda bulunulmakla birlikte (III, 344-383), İslâm felsefesinde illiyyet teorisini en sistemli ve ayrıntılı şekilde ortaya koyan İbn Sînâ olmuştur. Konuyla ilgili olarak öncelikle varlık probleminden hareket eden İbn Sînâ, vâcib-mümkin varlık ayrımını illet kavramıyla temellendiren Fârâbî'yi takip ederek (bk. Fârâbî, *ʿUyûnü'l-mesâ'il*, s. 66) vâcib (zorunlu) varlık olan Allah'ın var olmak için hiçbir illete muhtaç olmadığını, O'nun dışındaki mümkin varlıkların ise var olmak için mutlaka illetleri bulunması gerektiğini vurgulamıştır. Mümkin varlık mertebelerinde illiyyet zinciri sonsuza kadar geriye gidemeyeceğine göre kendisi illete muhtaç olmayan bir zorunlu varlıkta durmalıdır. Dolayısıyla Allah illiyyet zincirinin başı olan ilk illettir ve sudûr safhalarındaki illetler silsilesinde varlık kazanan her şey, mahiyeti açısından mümkün olsa da var oluşu bakımından zorunlu olmakta, ancak zorunluluğunu başkasından almaktadır. Yani ilk illetten aşağı âleme doğru inen illetlerden her biri ma'lûlünü icap ettirmekte, dolayısıyla mahiyetiyle mümkün olan şeyin var oluşu illeti yüzünden vâcib olmaktadır (*eş-Şifâ'*, I, 6). Şu halde mümkin varlıklar için sebep onun var oluşunun zorunlu şartıdır. Var oluşunda sebebe dayanmayan bir mümkin varlık düşünülemez. Böylece İbn Sînâ sebep ile sonuç arasında bir süre aralığı görmemiş, yani ikisi arasındaki bağlantının hiçbir gecikme olmaksızın kurulduğunu kabul etmiş, illetin bulunması halinde ma'lûlün de zorunlu olarak bulunması gerektiğini düşünmüştür. Bu anlayış, âlemin ezelîliği fikrini hatıra getirdiği için sebeplilik fikrine ilk Eş'arî kelâmcıları tarafından başlatılan itirazların Gazzâlî'nin kaleminde canlanmasına yol açmıştır. Daha önce Fârâbî de illetin ma'lûlüyle birlikte bulunması gerektiğini ileri sürmüş ve ma'lûlüyle birlikte bulunmayan illeti gerçek illet olarak kabul etmemişti (*et-Taʿlîḳāt*, s. 6). İbn Sînâ da fâil sebebin sonuca zaman bakımından değil ontolojik bakımdan tekaddüm ettiğini ileri sürmüştür (*eş-Şifâ'*, I, 163). Dolayısıyla ilk illet olarak Allah'ın ibdâ edici faaliyetiyle birlikte ma'lûl durumundaki âlemin de ezelden beri mevcut olması gerektiğini ima eden bu fikre karşı çıkan Eş'arî kelâmcılarından Bâkıllânî, ardarda gelen olayların arasında zorunlu bir illiyyet bağı olmadığını, bunun Allah'ın âdeti olduğunu, âlemin ise var oluşu Allah tarafından geciktirilmiş olarak (ale't-terâhî) iradeyle yaratıldığını formülleştirmiş (*et-Temhîd*, s. 36, 43-44) ve bu suretle Gazzâlî'nin filozoflara karşı ileri süreceği eleştirileri önceden hazırlamış oluyordu. İbn Sînâ da muhtemelen Bâkıllânî'ye ait eleştirilere cevap verirken (bk. Marmura, s. 72) sebepliliğin dış dünyada birbirine bağlı olarak meydana gelen olaylar kadar insan zihni için de bir kanunluluk arzettiğini, zihnin dış dünyada gözlemlenen bir sonuçtan sebebe gitme kabiliyetinde olduğunu, kendisindeki sebeplilik fikrinin de dış dünyadaki bir sonuca ulaşmayı sağladığını ileri sürmüştür (*eş-Şifâ'*, I, 163-169). Burada İbn Sînâ ile, determinizmin zihnî bir kategoriden ibaret olduğunu kabul eden Kant arasındaki fark, İslâm filozofunun determinizmi dış dünyada da karşılığı olan objektif bir realite olarak görmesidir.

Allah ile âlem arasındaki bu sebeplilik ilişkisi, determinizm kavramının metafizik vechesini teşkil etmektedir. İslâm felsefe tarihinde duyulur nesneler arasındaki sebeplilik ilişkisi de problemin tabiatla ilgili tarafı olarak tartışılmış, Kindî ile başlayan oluş ve bozuluşun izahı geleneği İbn Sînâ'nın kaleminde ol-

gun bir tabiat felsefesine ulaşmıştır. Aristo'nun dört sebep teorisi, İbn Sînâ'nın sisteminde mahiyet-vücûd ayırımının çerçevesine oturtulmuş, madde ve sûret ma'lûlün mahiyet ve hakikatine ilişkin dâhilî sebepler, fâil ve gaye de ma'lûlün var oluşuna ilişkin hâricî sebepler olarak tasnif edilmiştir. Madde ve sûretin dâhilî sebepler oluşu, onların tabii cisimleri meydana getiren iki prensip oluşuyla ilgilidir. Dolayısıyla mahiyete ilişkin olarak bir nesnenin kuvve halinde var olmasını sağlayan maddî illetlerle fiil halinde var olmasını sağlayan sûrî illetler hakkındaki bilgiler tabiat ilmini oluşturmaktadır. Ancak İbn Sînâ'nın düşüncesine göre yalnızca maddî sebebin bilinmesiyle eşyanın hakikatine ulaşıldığı görüşü onların türlerinin bilinmesini engeller ve kişiyi haddizatında fiilen mevcut olmayan bir varlık alanına yöneltir; böylece zihinde bilgiyi oluşturan sûret ve arazlardan yüz çevirilmiş olur. Bu düşünce açıkça materyalist epistemolojinin reddidir. Buna karşılık maddeyi göz ardı edip onun fiil halinde varlık sahasında görünmesini sağlayan sûretlerin bilgisiyle yetinmek de araştırmacıyı tabiat ilimlerinden uzaklaştırmış, mantık ve matematiğin soyut formlarına hapsetmiş olur. Bu iki sebebin birlikte ele alınışı hem cismanî âlem hakkında mükemmel bilgi sağlar, hem de metafiziğe köprü atma imkânı verir. Bunun yanı sıra hâricî yani fâil ve gâî illetlere teveccüh edildiğinde metafizik alana doğrudan girilmiş olur. İbn Sînâ, bu illetleri Aristo'da rastlanmayan bir yoğunluk ve derinlikte ele almakta ve metafizik bir temele oturtmaktadır. Filozofa göre fâil illet var oluşun illeti, gâî illet ise var oluşun illetinin illeti, daha doğrusu var oluşun kendisi yüzünden gerçekleştiği illettir. Bu düşünüşte fâil sebebin metafizik yönü, onun yalnızca bir hareket ilkesi olarak değil bir varlık ilkesi olarak ele alınmasında açığa çıkmaktadır.

İbn Sînâ fâil sebebi tahlil ederken onu cisimdeki hareketin tabii prensibiyle karıştıranları eleştirmekte ve gerçek fâil sebebin varlığın da sebebi olduğunu tekrarlamaktadır. Fâil sebebi, yalnızca maddenin kuvve halinden çıkışı demek olan hareketin tabii etkenlerine bağlamanın mekanist bir âlem anlayışına yol açacağının farkında olan İbn Sînâ, fâil sebebin nihaî anlamda varlık kazandıran prensip olarak Allah olduğu fikrini vurgulamaktadır (*eş-Şifâ'*, II, 257). Ayrıca gâî illet, fiili tayin eden veya fiile sevkeden bir prensip olarak düşünüldüğü için tabii varlık düzeyinde kalındığında bile kâinatta bir gayelilik bulunduğu fikri kendiliğinden önem kazanmakta ve tabiatta kör tesadüflerin hâkim olduğu fikri peşinen mahkûm edilmiş olmaktadır. Çünkü gaye fâil tarafından maddeye verilmiş sûretin illetidir. Bütün bu illetlerin topyekün bilgisiyle eşyanın hakikati, fizik ve metafiziğin birbirinden kopmadığı bir epistemolojik zeminde kavranmış olacaktır.

İslâm filozoflarının illiyyet doktrinine dayalı determinist görüşleri, Eş'arî kelâmıyla gelişen aleyhte tavrın bir devamı olarak Gazzâlî tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Özellikle sebep ile sonuç arasında bir eş zamanlılık ve zorunluluk olduğu fikrinin âlemin ezelîliği anlayışına yol açması, Allah'ın mutlak iradesini belirleyici bir izlenim uyandırması ve nihayet tabii sebeplilik zincirinin ilâhî kudretin müdahalesiyle koparılması demek olan mûcize inancını tehdit eder görünmesi, determinizme yöneltilen eleştirilerin başlıca hareket noktalarını oluşturmuştur. Gazzâlî'den önce hocası Cüveynî, Bâkıllânî'nin determinizme karşı ileri sürdüğü eleştiriyi yeniden gündeme getirmiş ve sebep-sonuç arasındaki zorunluluk fikrinin âlemin bir fâil-i muhtâr tarafından yaratıldığı inancıyla çeliştiğini ileri sürmüştür (*el-İrşâd*, s. 29). Çünkü filozoflar âlemin Allah'ın ma'lûlü olduğunu, illet-ma'lûl arasında bir süre aralığı bulunmadığını, dolayısıyla zaman bakımından Allah ile âlem arasında bir önceliğin olmadığını ileri sürerek âlemin ezelîliği fikrini illiyyet doktrinine dayandırmış, ilâhî iradeyi de zorunluluk fikriyle birleştirmiş oluyorlardı. Nitekim Gazzâlî'nin âlemin ezelîliği fikrine dair eleştirileri bu noktadan hareket etmekte ve sudûr teorisindeki çelişkilerin tesbitiyle devam etmektedir. Bu konuda tamamen indeterminist ve vesileci (occasionalist) bir tavır takınan Gazzâlî'ye göre dil alışkanlığıyla adına sebep denen şeyle sonuç denen şey arasındaki ilişki zorunlu değildir. Su içmek ile susuzluğu gidermek, yemek ile doymak, ateşe temas ile yanmak arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Bunların ardarda gelişi, objektif bir tabiat kanununun gereği olduğu için değil Allah'ın ezelde onları bitişik takdir etmesinden dolayıdır. Allah dilerse meselâ ateşe atılan pamuk yanmayabilir. Zira hakikî fâil ateş değildir; aksine bir iddia cansız tabiatın bağımsız bir fiile sahip olduğu anlamına gelir. Sebebin ateş olduğu izlenimini doğuran yalnızca sürekli gözlemlerimizdir; halbuki gözlem bu konuda kesin bilgi sağlamaz. Şu halde determinizm prensibini aklî olarak temellendirmek imkânsızdır. Aslında Allah'ın yaratıcı irade ve kudreti karşısında kâinat o kadar "indetermine" bir özellik taşır ki Gazzâlî'ye göre bir kimsenin, evinde bıraktığı bir kitabı geri döndüğünde güzel bir oğlan çocuğuna dönüşmüş bulabileceğini söylemek teorik olarak mümkündür. Sebep ve sonuç arasında zihnî bir alışkanlıkla kurulan ilişkiye aykırı ve insana imkânsız gibi görünen bu durum, aslında her türlü hârikulâdeyi yaratma kudretine sahip bulunan Allah için tamamen alelâdedir. Çünkü Allah sebep ile sonuç arasındaki sürekliliği kendi iradesiyle sağlarken bu sürekliliğin algılanması için insan zihninde bir alışkanlık yaratır. Böylece hem âlemde geçerli olan âdetini istediği an bozma ve hârikulâdeler (mûcizeler) yaratma kudretini elinde tutmuş, hem de epistemolojik açıdan insan zihninin saçmalığa düşmesini engellemiş olur (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 67-72). Gazzâlî'nin, Batı'da Malebranche gibi Kartezyen filozoflarca da temsil edilen vesilecilik anlayışı, sebep-sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi inkâr ederken bütün faaliyeti Allah'a irca etmeyi amaçlıyordu. Gazzâlî gibi Batı'daki vesileci anlayışlar da âlemdeki oluşları mûcize perspektifinden değerlendirmiş ve yegâne etkenin Allah olduğunu vurgulamıştır. Gazzâlî'nin bu yaklaşımında, Berkeley'in ikinci sebepleri yok sayıp onları yegâne fâilin Allah olduğunu gösteren işaretler olarak yorumlayan yaklaşımını haber veren fikirleri görmek mümkündür. Yine Leibnitz'in önceden tesis edilmiş âhenk doktrini de yegâne fâil sebep olan Tanrı fikrine dayandırılırken aynı vesileci tutum takip edilmekteydi. Ancak Gazzâlî'ye ait bu fikirlerin başka bir felsefî çerçevede müjdelediği asıl Batılı filozof David Hume'dur. Ona göre de sebeplilik, gözlem ve deneylerimizden doğrudan çıkarılamayan zihnî bir alışkanlıktan (habitus) ibarettir. Nesnelerin ardarda gelişinin insan zihninde doğurduğu bu alışkanlığı zorunlu bir prensip olarak tanımlama imkânı yoktur. Bu anlamda bir sebep kavramı ancak bir "fetiş"tir.

Gazzâlî, Bâkıllânî'den tevarüs ettiği anlaşılan (*et-Temhîd*, s. 43-44) alışkanlık doktrinini benimsemiş olmasına rağmen ilâhî irade ile onun objesi arasında zorunlu bir ilişki bulunduğunu da vurgulamıştır. Düşünüre göre hayır ve şer takdir edilmiştir; takdir edilen bir şey de ilâhî iradenin önceliği ardından (ba'de sebkı'l-meşîe) zorunlu olarak meydana gelir. Dolayısıyla âlem zorunlu ve gerçek bir düzene tâbidir ve Allah bu düzene göre sebepler sebebidir (*İhyâʾ*, IV, 222-223). Yani Allah'ın irade ettiği bir şeyin meydana gelmemesi düşünülemez ve ona hiçbir şey karşı duramaz. Ancak buradaki zorunluluk, kâinatta objektif bir determinizmin ispatı sayılabilecek türden değil ilâhî irade ve kadere bağlı bir zorunluluktur. İslâm filozoflarının ileri sürdüğü zorunlu varlıktan zorunlu olarak sudûr eden âlemdeki determinizm burada söz konusu değildir. Tabiattaki düzende bir hikmet aranacaksa bu hikmet Allah'ın takdir ve iradesinden bağımsız olarak düşünülemez. İlâhî isimlerden olan "hakîm" ve "hakem" aynı kökten gelmekte, ilki O'nun sebepleri düzenleyici hikmete dayalı mutlak bilgisine, ikincisi ise mutlak anlamda hür iradesine işaret etmektedir (bk. Ormsby, s. 197).

Benzeri bir yaklaşım İbn Teymiyye'de görülür. Ona göre hikmet ile irade birbirini nefyeden değil ispat eden kavramlardır. Çünkü hikmetsiz irade zaten irade olamazdı. Hikmet ise ilmi gerektirir. Hatta Allah'ın kendi hikmetine aykırı olarak bir şey yaratması düşünülemez (*en-Nübüvvât*, s. 358). Ancak İbn Teymiyye, Eş'arîler'in âdet ve hârikulâde (mûcize) kavramlarını elverişsiz bulmakta, bir şeyin olağan veya olağan üstü oluşunun izâfî olduğunu ve mûcizenin bu terimlerle açıklanamayacağını ileri sürmektedir (*a.g.e.*, s. 22-23). İbn Teymiyye, ayrıca filozofların determinist görüşlerinden çıkan, "Tesir kadîmse eser de kadîmdir" önermesini de eleştirir. Filozoflara göre eğer tesir muhdes olsaydı hâdis olan şeylerin başlangıcı olarak düşünüldüğü için muhdes bir başlangıç şeklinde teselsülü gerektirecek bir kavrama ulaşılırdı; bu ise saçmadır. İbn Teymiyye, çarpıcı bir şekilde tesir denen şeyin ontolojik bir varlığının (emr vücûdî) olup olmadığını tartışarak her iki durumda da felsefecilerin çelişkilere düştüğünü belirtmektedir. İbn Teymiyye'ye göre tesir kadîmdir, çünkü müessir kadîmdir; ancak bu durum eserin yani âlemin kıdemini gerektirmez. Gerçi eser ile (âlem) müessir (Allah) arasında bir süreklilik (ittisâl) vardır; ancak bu süreklilik zorunlu (vâcib) değildir; eğer zorunlu olsaydı hâdis olan eserin mahiyeti yüzünden tesirin de hâdis olması gerekirdi. Bununla birlikte İbn Teymiyye, Eş'arîler'in görüşüne aykırı olarak müessir ile eser arasında bir süre aralığının (infisâl) olduğu düşüncesinde değildir. Burada da determinizm ile ilgili olarak illetin tesirinin ma'lûlü ile birlikte bulunduğu fikri tartışılmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre ne filozofların dediği gibi tesir-eser ilişkisi zamandaştır -ki bu görüş illetlerin teselsülü fikrine sahip olanlarca materyalizme yol açar- ne de Eş'arîler'in dediği gibi müessir ile eser arasında bir süre aralığı (terâhî) söz konusudur. Zira birinci durum âlemin kadîm olduğu, ikinci durum ise Allah'ın önce mükemmel bir müessir değilken sonradan böyle olduğu fikrini gerektirir ki bu yanlıştır. Tesir varlığıyla eserden önce geldiğine göre müessir kadîm, eser hâdis, tesir de sürekli olmaktadır. Eser müessiri, "kün fe-yekûn" âyetinde (Yâsîn 36/82) belirtildiği gibi takip eder, yani "ol!" emrini -hemen- oluş izler. İrade ve oluş arasında zamandaşlık veya öncelik-sonralık ilişkisi yoktur; zira eserin zamanı ile tesirin zamanı aynı değildir (*Muvâfakātü ṣaḥîḥi'l-menḳūl*, I, 266-269; II, 129-130; ayrıca bk. *Derʾü teʿâruż*, III, 62-72). İllet-eser arasındaki bu süreklilik probleminin modern determinizm tartışmalarında da yer aldığı bilinmektedir. Eser illeti izler, yani illet eserden öncedir; fakat arada süreye dayalı bir kesintinin olmayışı zihni çelişkilere sürüklemektedir. İnsan iki an arasındaki boşluğu ancak zihnen doldurabilir. Dolayısıyla sebeplilik hadisesini bir zaman süreci (time-process) içinde düşünmekle çıkmaza girilmektedir. Ayrıca illetin yalnızca bir fiil olmayışı, bunun ötesinde bir tesir icra edişi, yani bu fiilin başka bir şeye intikal ederek onda bir değişmeye yol açması, evrensel bir kabule yol açacak doyuruculukta analiz edilememektedir (*ERE*, III, 261-262). İbn Teymiyye'nin bu çıkmazı vurgulaması ayrıca anlamlıdır.

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'de determinizmi reddetmesi, sürekli yeniden yaratılan eşyada sabit tabiatların olmadığı fikrine dayanıyordu. Bu fikir Mu'tezile ve Eş'ariyye kelâm geleneğinde bir hayli tartışılan fenâ ve bekā doktrini içerisinde daha önceleri ele alınmıştır. Arazların iki vakitte aynı kalmadığına dair her iki ekol arasındaki ortak kanaat, eşyadaki oluşların sürekliliğini yalnızca bir görüntü düzeyine indirgemektedir. Cevherlerin de her an hem var hem yok olmak suretiyle sürekli yaratışın konusu olduğu düşünüldüğünde eşyada özelliklerini sürdüren sabit tabiatların kabul edilemeyeceği ortadadır. Yalnızca fenâ (yok oluş) kavramında, daha açık ifadeyle, yokluğun (adem) bir "şey" olup olmadığı hususunda ayrılığa düşen Mu'tezile ile Eş'ariyye kelâmcıları, Allah'ın âlemi aracı sebepler olmaksızın doğrudan yarattığı ve her an yaratmaya devam ettiği konusunda nisbeten görüş birliği içindedirler ve bu görüşlerin en önemli ortak yanı, âlemde meydana gelen peşpeşe olaylar arasında herhangi bir zorunlu illiyyet bağının bulunmadığıdır. Bu ortak kanaat, Gazzâlî tarafından filozoflar dediği gruba karşı ısrarla savunulmuştur (bk. Wolfson, s. 542-543). Ancak bu kanaat ortaklığını bir yönüyle zedeleyen ve bir kısım Mu'tezile âlimi tarafından savunulan tevellüd doktrini, insan fiillerinin sebepliliği konusunda bir illiyyet bağını kabul eder görünmektedir. Bu âlimlere göre tevellüd "bir fiilin, fâilinde bir başka fiili gerektirmesi"dir. Meselâ el ve anahtarın hareketinde anahtarın dönmesi sonucunu doğuran elin hareketi insana aittir. El doğrudan doğruya fâil ise tevlîd yoluyla yani sebebiyet vererek bu sonucu doğurmuştur. Burada göze çarpan dolaylı sebep-sonuç ilişkisinin, Mu'tezile'nin insan fiillerinin sonucunda doğan sorumluluk görüşü açısından önemi büyüktür. Ok atarak bir insanı öldüren kişi, ok aracılığıyla öldürme fiilini tevlîd ettiği, olaya sebebiyet verdiği için fâildir ve bu fiil onun kudret sahası içindedir. Şu halde Mu'tezile fiilleri insana nisbet ederken sebep ve sebepli arasındaki ilişkiden hareket etmekte, bundan da tevellüd doktrini doğmaktadır. Eş'ariyye ise sebeple sonuç arasında zorunlu bir ilişki olmadığı, tesiri doğuran yegâne gücün Allah'a ait olduğu telakkisiyle bu görüşe karşı çıkmış, kula, fiilleri doğuran hakiki kudret ve sebep gözüyle bakmanın yanlış olduğunu ileri sürmüştür. İnsanın fiillerinde hür olup olmadığı şeklindeki bu kelâm tartışmaları da ahlâkî determinizm planında değerlendirilmiştir.

Konuyla ilgili tezlerinde Eş'arî kelâm geleneğine çok şey borçlu olan Gazzâlî'-

nin âdet kavramı çerçevesinde yeniden gündeme getirdiği görüşler, daha önce İbn Hazm tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Allah'ın fiilinin "âdet" kelimesiyle nitelendirilemeyeceğini ileri süren bu Zâhiriyye ekolü mensubu düşünür, tabiat kavramının inkârının da sağduyuya ters düşeceğini belirtmiştir. Ona göre âdet tersi de olabilecek şeydir ve eğer mûcize de Allah'ın âdetiyse onun i'câzı öteki âdetler seviyesine indirilmiş olacaktır. Bütün tabiat ve âdetleri Allah yaratmış, ancak tabiatı ebediyen değişmemek üzere tertip etmiştir; tabiat dönüşüme uğramaz; çünkü o her şeyin bir isim alabilmesini sağlayan zâtî sıfattır (*el-Faṣl*, V, 14-16).

İbn Rüşd de Gazzâlî'yi eleştirirken İbn Hazm'ın fikrinden hareket etmektedir. Filozofa göre nesnelerin özleri (zevât) ve nitelikleri (sıfât) vardır. Nesneler bu öz ve nitelikleriyle başkalarından ayırt edilebilir, kendilerine özgü karakterleriyle isim alırlar. Bu karakterler onların tabiatıdır; esasen bu tabiatlar olmasaydı tanımlanamazlardı. Tabiat kesin olarak vardır; ancak söz gelişi ateşin tabiatının pamuğu yakmadığı bir durum olursa bu durum ondaki tabiatın ortadan kaldırılması ile değil bilgimizin ulaşmakta âciz kaldığı nesneler arası sonsuz ilişkilerden birinin engel oluşturması yüzünden meydana gelmiş olmalıdır. Dolayısıyla bir mûcize olarak Hz. İbrâhim'in ateşe atıldığı halde yanmaması felsefî bir tartışma konusu olamaz; sebeplerini insan bilgisinin kuşatamadığı bu olay şer'î bir inanç konusudur. İlmî ve felsefî çerçevede kalındığında sebepliliğin inkârı aklın inkârı anlamına gelir. Çünkü aklî bilgi, varlıkların sebepleriyle kavranmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla sebep kavramının inkârı bilginin imkânını ortadan kaldırmak demektir. Eş'arîler'in âdet kavramı müphemdir ve anlaşılabilen yönleriyle de geçersizdir. Âdet kazanılmış, sonradan edinilmiş bir şey olduğu için Allah'a izâfe edilemez. Bu terimle eğer tabii-cansız nesnelerin âdeti kastediliyorsa ona âdet değil tabiat denir; eğer zihnî bir âdet kastediliyorsa bu da zâten aklın tabiatının bir parçası olacaktır. Şu halde tabiat kavramı âdet kavramından daha anlamlı ve geçerlidir. Bunların ötesinde eğer varlıkların sebebi Allah'ın ilmi ise O'nun bu bilgisi varlıklarda bir şeyin olmasını mümkün kılan tabiatın da sebebidir. Kısacası tabiatın sebebi yaratıcının bilgisidir; dolayısıyla bir şeyin tabiatının oluşu o şeyi Allah'ın ilminden ve kudretinden bağımsız kılmaz (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 520-542).

Kelâm ile felsefe arasındaki bu fikrî çatışma en belirgin ifadesini Gazzâlî ve İbn Rüşd arasındaki tartışmada bulduğu için modern araştırmacılar genellikle bu iki düşünürü esas alarak değerlendirmelerde bulunmaktadır. Newton-cu fiziğin determinist modeline dayalı felsefî anlayışın hâkimiyetini sürdürdüğü fikir çevrelerinde bilimden yana tavır koymak amacıyla determinizm savunulurken bu fikre tarihte karşı çıkan akım ve şahıslar eleştirilmekte ve filozofların tavırları olumlu karşılanmaktadır. Determinizmi kabul etmeksizin bilim yapılamayacağı şeklindeki, kökleri Aristo'ya kadar uzanan yaygın anlayışın İslâm felsefe geleneğinde mevcut ifadeleri İbn Rüşd'ün şahsında öne çıkarılmakta ve Gazzâlî'nin dinî bir otorite olarak bu doktrini reddetmesinin İslâm dünyasındaki ilmî gelişmelere zarar verdiği ileri sürülmektedir (bk. el-Ehwany, I, 556-558). Bu açıdan bakıldığında, modern bilim felsefesindeki determinizm-indeterminizm tartışmalarının İslâm Ortaçağı'nda çatışan anlayışlarla aynı çerçevede ele alınınca pek uygun görünmemektedir. Esasen İslâm düşünce tarihinin verileri gösteriyor ki ne İslâm filozoflarının determinist anlayışı mutlak bir mekanizme yol açmıştır, ne de İslâm atomcularının ve Gazzâlî'nin indeterminizmi modern fizikteki indeterminist telakkilerin çerçevesine kolayca oturtulabilir mahiyettedir. Ancak Allah-âlem, âlem-insan ve Allah-insan ilişkilerinin tek bir sistemde açıklanmaya çalışıldığı metafizik boyuta sahip İslâm kozmoloji doktrinleri, modern kozmolojilerin fizik-merkezli yaklaşımı ile kolaylıkla karşılaştırılamasa da determinizm-indeterminizm veya determinizm-özgür irade tezadını vurgulaması bakımından modern felsefelerle ortak bir zeminde rahatlıkla tartışılabilir. Kelâmcılar cebir ve kader kavramları yüzünden insan iradesine yer açmakta güçlük çekerken İslâm filozofları evrensel determinizm fikriyle ilâhî iradenin yeterince vurgulanmasında güçlük çekmişlerdi. Bugünün bilim ve ahlâk felsefeleri de kozmostaki işleyişi ve insanın kozmostaki yerini tesbit ederken yine daima determinizm-irade özgürlüğü tezadını aşmaya çalışmaktadırlar.

BİBLİYOGRAFYA :

İsmail Fennî, *Lugatçe-i Felsefe*, "déterminisme" md.; Cemîl Salîbâ, *el-Muʿcemü'l-felsefî*, Beyrut 1982, I, 14, 442-443; Aristoteles [Aristo], *Metaphysique*, I, A, 3-10, 983ᵃ-993ᵃ; *a.e.* (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1985, I, 90-148; Eflâtun, *Timaios*, 29ᵉ-30ᵃ; *a.e.* (trc. Erol Güney — Lütfi Ay), İstanbul 1943, s. 24-25; Kindî, *Resâʾil*, s. 182-184, 214-237; Fârâbî, *Ârâʾü ehli'l-medîneti'l-fâżıla* (nşr. A. N. Nader), Beyrut 1985, s. 37-38; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye* (nşr. Fevzî Neccâr), Beyrut 1964, s. 31-34; a.mlf., *et-Taʿlîḳāt*, Haydarâbâd 1346, s. 6; a.mlf., *ʿUyûnü'l-mesâʾil* (*el-Mecmûʿ* Kahire 1325 içinde), s. 66-68; a.mlf., *en-Nüket fî mâ yaṣıḥḥu ve mâ lâ yaṣıḥḥu min aḥkâmi'n-nücûm* (a.e. içinde), s. 79-86; İhvân-ı Safâ, *Resâʾil*, Beyrut 1376-77/1957, III, 344-383; Bâkıllânî, *et-Temhîd* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1957, s. 36, 43-44; İbn Sînâ, *eş-Şifâʾ*, I, 6, 163-169; II, 257; İbn Hazm, *el-Faṣl*, V, 14-16; Cüveynî, *el-İrşâd* (Muhammed), s. 29; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, Kahire 1302, s. 67-72; a.mlf., *İḥyâʾ*, Kahire 1332, IV, 222-223; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1930, s. 520-542; İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, Beyrut 1985, s. 22-23, 358; a.mlf., *Muvâfaḳatü ṣaḥîḥi'l-menḳūl*, Beyrut 1985, I, 266-269; II, 129-130; a.mlf., *Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1981, III, 62-72; Ahmed Fouad el-Ehwany, "Ibn Rushd", *A History of Muslim Philosophy* (ed. M. M. Sharif), Wiesbaden 1963, I, 556-558; Muhammed Âtıf el-Irâkī, *el-Felsefetü'ṭ-ṭabîʿiyye ʿinde İbn Sînâ*, Kahire 1969, s. 149-166; a.mlf., "Müşkiletü's-sebebiyye ve'l-ʿilliyye fi'l-fikri'l-felsefiyyi'l-ʿArabî", *Ḥavliyyât* (nşr. Külliyetü Dâri'l-Ulûm), Kahire 1970-71, s. 211-248; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge 1976, s. 518-600; Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâṭûniyyetü'l-muḥdeṣe ʿinde'l-ʿArab*, Kahire 1977, s. 3-33; Thérèse-Anne Druart, "Al-Fārābī's Causation of the Heawenly Bodies", *Islamic Philosophy and Mysticism* (ed. P. Morewedge), New York 1981, s. 35-45; Michel E. Marmura, "Avicenna on Causal Priority", *a.e.*, s. 65-83; Barry Kogan, "The Philosophers Al-Ghazālī and Averroes on Necessary Connection and the Problem of the Miraculous", *a.e.*, s. 113-132; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 214-215; E. L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, New Jersey 1984, s. 182-197; Cîrâr Cehâmî, *Mefhûmü's-sebebiyye beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife: beyne'l-Ġazzâlî ve İbn Rüşd*, Beyrut 1985, s. 19-29; F. R. Tennant, "Cause, Causality", *ERE*, III, 261-266; H. Fleish — L. Gardet, "ʿIlla", *EI²* (İng.), III, 1127-1133; *Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), New York 1972, II, 359-378.



İLHAN KUTLUER

DEVA

(bk. ECZACILIK).

DEVÂDÂR

(bk. DEVÂTDÂR).